

Schwesterkirchen – im Dialog?

Erfolge und Rückschritte in den orthodox-katholischen Beziehungen seit 1965

Thomas Bremer, Münster

Als am 7. Dezember 1965 mit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die Bannsprüche feierlich aufgehoben wurden, die mehr als 900 Jahre vorher ausgesprochen worden waren, schien eine neue Epoche in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche angebrochen zu sein. Bereits in den vorausgehenden Jahren hatten sich die Beziehungen erheblich verbessert, nachdem ja über viele Jahrhunderte oft ein eisiges, ja fast feindschaftliches Klima zwischen beiden Kirchen geherrscht hatte. Nun aber, da der Papst und der Ökumenische Patriarch innerhalb weniger Jahre, angefangen vom Austausch von Glückwunschtelegrammen bis hin zu gegenseitigen Besuchen, zu einer herzlichen und brüderlichen Beziehung gelangt waren, sah es so aus, als werde die Entwicklung der Ökumene zwischen beiden Kirchen rasch und unaufhaltsam weitergehen.

Tatsächlich entwickelten sich die Beziehungen zunächst recht schnell, und die Annäherung zwischen den Kirchen machte große Fortschritte. Diese bezogen sich zunächst auf Akte und Handlungen von (oft sehr großer und weitreichender) Symbolkraft. 1979 wurde von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios die Einsetzung einer gemeinsamen theologischen Dialogkommission bekannt gegeben. Dem "Dialog der

Liebe", wie man die bisherigen symbolischen Akte, die vorsichtige Annäherung und die Besuche bezeichnet hatte, sollte jetzt der "Dialog der Wahrheit" folgen, in dem die Fragen theologisch untersucht und möglichst geklärt werden sollten, die beide Kirchen voneinander trennten.¹ Nach anfänglichen Erfolgen, die vor allem in von der gemeinsamen Kommission verabschiedeten Konsentexten sichtbar wurden², kam es seit dem Ende der 80er-Jahre jedoch zu wachsenden Schwierigkeiten, die sich an der Frage nach den "unierten" Kirchen, also den katholischen Kirchen östlicher Riten, und am Vorwurf der Orthodoxie, vor allem der russischen, die katholische Kirche betreibe in Osteuropa Proselytismus, entzündeten. Die nun folgenden Auseinandersetzungen sind im Kontext von politischen Entwicklungen wie etwa dem Ende des militärischen Ost-West-Gegensatzes und dem Krieg im früheren Jugoslawien zu sehen. Alles bislang Erreichte wurde nun in Frage gestellt, und die Krise, die die ökumenische Bewegung insgesamt erfasst hatte, zeigte nun auch Auswirkungen auf die katholisch-orthodoxen Beziehungen. Vor allem die russische Kirche zeigte sich von der katholischen Kirche enttäuscht und drückte diese Enttäuschung auch deutlich aus,

1 Der Ablauf dieses Dialogs ist mehrfach und ausgiebig dokumentiert, zuletzt bei: J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog*, Paderborn 2004.

2 Die Texte finden sich in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hg. v. Harding Meyer u. a., Bd. 2: 1982-1990, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, 531-567; Bd. 3: 1990-2001, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 555-567.

verbal und in kirchenpolitischen Handlungen.³ Vermeintliche ökumenische Aufbrüche, so etwa die Reisen von Papst Johannes Paul II. in orthodox geprägte Staaten, wurden in manchen Fällen von den betroffenen orthodoxen Kirchen nicht so positiv gesehen wie etwa von der Kurie. Erst in neuester Zeit scheint wieder Bewegung in diese festgefahrene Situation gekommen zu sein. Die Gründe dafür sind wohl vielfältig, doch wird auch die Wahl von Papst Benedikt XVI. zuweilen als einer von ihnen angesehen.

Soviel sei kurz zu den konkreten Entwicklungen gesagt. Es kann hier allerdings nicht darum gehen, die Entwicklungen der letzten 40 Jahre im Detail nachzuzeichnen. Das ist an anderer Stelle geschehen.⁴ Doch für eine Evaluierung der Beziehungen in den vier Jahrzehnten seit der Aufhebung der Bannsprüche ist es notwendig, den heutigen Stand des Dialogs festzuhalten. Das soll mit einem Blick auf den Charakter der Bannsprüche und den der Aufhebungen geschehen, worauf Fragen zur heutigen Bereitschaft beider Partner zum Dialog, Überlegungen zur Redeweise von den "Schwesterkirchen" sowie hermeneutische Überlegungen folgen. Einige Thesen sollen am Ende versuchen, Perspektiven für die Zukunft der orthodox-katholischen Ökumene aufzuzeigen.

3 Zu den Entwicklungen nach 2002 vgl.: Th. Bremer, Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland, in: Herder Korrespondenz 56 (2002) 459-463; ders., Immer noch Verwerfungen. Wie steht es um die Beziehungen zwischen Rom und Moskau?, in: Herder Korrespondenz 58 (2004) 410-415.

4 J. Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog, 89-116; vgl. auch F. R. Gahbauer, Der orthodox-katholische Dialog, Paderborn 1997, 140-185.

1. Der Charakter der Bannflüche und der Aufhebungen

Es ist bekannt, dass sich die ökumenischen Entwicklungen in den 60er-Jahren orthodoxerseits zunächst nur auf das Patriarchat von Konstantinopel bezogen.⁵ Das hat einerseits eine gewisse historische Begründung, da ja auch der Bann des Jahres 1054 Personen aus diesem Patriarchat betraf, auch wenn sich die nachfolgende Trennung aufgrund der faktischen Umstände – die übrigen alten Patriarchate lebten unter islamischer Herrschaft und waren faktisch nicht in der Lage, eine eigene, von Konstantinopel unabhängige kirchliche Außenpolitik zu betreiben – auf alle orthodoxen Kirchen bezog. Zwar gab es auch danach noch vereinzelte Anzeichen für Kirchengemeinschaft, doch ändern sie nichts daran, dass mit dem Akt von 1054 der Riss zwischen den Kirchen zu einem Bruch wurde, der zwar noch solche Gemeinschaftserfahrungen zuließ, aber doch bislang nicht geheilt wurde.

Die Aufhebung der Bannsprüche nun war also zunächst und in erster Linie eine Angelegenheit zwischen Rom und Konstantinopel. Tatsächlich ließ sich zwar eine Reihe von orthodoxen Kirchen von diesem ökumenischen Aufbruch mitziehen, der vom Ökumenischen Patriarchat ausgegangen war, andere hingegen verhielten sich skeptisch, vor allem diejenigen hinter dem Eisernen Vorhang. Die

5 Alle einschlägigen Dokumente dieses Annäherungsprozesses finden sich in: Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel 1958 bis 1976, Innsbruck/Wien/München 1978 (=Pro Oriente, Bd. III).

Russische Orthodoxe Kirche erkannte in der veränderten Situation die Möglichkeit, Positionen zu besetzen, die dem sowjetischen Staat entgegenkamen, die die Rolle der russischen Orthodoxie gegenüber der gräkophonen betonte und die zugleich die Beziehungen zur katholischen Kirche ermöglichte, so dass sich für die russische Kirche ein Fenster zum Westen auftun konnte.⁶ Die Bedeutung der charismatischen Persönlichkeit des berühmten Metropoliten Nikodim für diese Phase in den Beziehungen zwischen russischer Orthodoxie und katholischer Kirche kann kaum überschätzt werden.⁷ Doch war das eben Außenpolitik der russischen Kirche, und sie sollte immer möglichst unabhängig von Konstantinopel sein. Hierfür ergab sich als ein wichtiger Bereich die Frage nach der Friedensethik. Für das Ökumenische Patriarchat spielte sie keine besonders wichtige Rolle; für die russische Kirche war diese Thematik zwar staatlicherseits imputiert, doch wurde sie zu einem wichtigen Bereich in allen ökumenischen Dialogen mit russischer Beteiligung und erlangte eigenes theologisches Gewicht.⁸

Dennoch aber beteiligten sich alle orthodoxen Kirchen an den verschiedenen ökumenischen Initiativen, die vom Ökumenischen Patriarchat ausgingen und die nicht nur die Beziehungen zur katholischen

6 Als wichtiger Schritt in diese Richtung ist die überraschende Ankündigung zu sehen, eigene Beobachter zum Konzil zu entsenden, was zur Folge hatte, dass in der ersten Sitzungsperiode die Orthodoxie nur von der russischen Kirche vertreten wurde.

7 Zu ihm siehe: Čelovek Cerkvi, hg. v. Metropolit Juvenalij, Moskau 1999.

8 Vgl. hierzu H. Overmeyer, Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik, Frankfurt a. M. 2005.

Kirche zum Thema hatten. Die nun einsetzenden Dialogrunden wurden auf panorthodoxen Beratungen vorbereitet, sodass es sich nicht mehr nur um eine Initiative Konstantinopels handelte, sondern um ein gesamtorthodoxes Vorgehen. Das galt spätestens auch seit den späten 70er-Jahren für die Beziehungen zur katholischen Kirche, als nämlich der offizielle theologische Dialog zwischen beiden Kirchen angekündigt wurde.

Die Bannsprüche von 1054 haben sich bekanntlich gegen einzelne Personen gerichtet, nicht gegen Kirchen. Am 16. Juli wurde der Bann gegen Patriarch Michael Kerullarios und seine Anhänger ausgesprochen, eine gute Woche später erfolgte die Reaktion, durch welche die römische Gesandtschaft vom Patriarchen exkommuniziert wurde. Die Frage nach der Erlaubtheit und der Gültigkeit dieser Akte ist umstritten, bleibt aber von theoretischer und rechtshistorischer Natur, da die Wirkungen der gegenseitigen Exkommunikationen ja eingetreten sind und selbst dann nicht aus der Welt wären, wenn man jetzt feststellen könnte, dass beide Akte ganz nichtig waren. Auch die Tatsache, dass die persönlichen Exkommunikationen als Abbruch der Kirchengemeinschaft verstanden wurden und vor allem dies zur Folge hatten, zeigt, dass eine legalistische Sichtweise nicht weiterhilft.

Die Frage nach den Aufhebungen der Bannsprüche hängt davon ab, wie diese verstanden worden sind.⁹ Wie angedeutet, handelt es sich orthodoxerseits um

⁹ Die Aufhebung selbst besteht aus einem gemeinsamen Beschluss des Papstes und des Patriarchen, in dem sie die Ereignisse bedauern und ihre Absicht erklären, sie "aus dem Gedächtnis und der Mitte der

einen Beschluss des Ökumenischen Patriarchats, der durch die Synode gefasst wurde und in dem auch die Bannerklärung von 1054 ausdrücklich als "das in der Großkanzlei unserer großen Kirche verhängte Anathem" bezeichnet wird. Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass aus lateinischer Sicht eine Exkommunikation gegen eine Person mit deren Tod erlöscht.¹⁰ Dennoch sollte der Akt auch nicht zu gering eingeschätzt werden, weil beide Kirchenoberhäupter in ihrer gemeinsamen Erklärung darauf hinweisen, dass diese auf Personen bezogenen Exkommunikationen Folgen für die gesamte Kirche hatten, die die Urheber nicht im Blick hatten, und dass durch den Beschluss, sie zu vergessen, die Belastungen und Unterschiede zwischen den Kirchen noch nicht aufgehoben sind.

2. Uneindeutige Aussagen?

Wenden wir uns der heutigen Situation zu. Trotz der genannten Spannungen der letzten Jahre betonen beide Seiten immer wieder ihren Willen, mit dem Partner im Gespräch zu bleiben und das Ziel der Kircheneinheit weiter zu verfolgen. Papst Benedikt XVI. hat etwa im November 2005 dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios anlässlich

Kirche zu tilgen und dem Vergessen anheim fallen zu lassen", und aus einem päpstlichen Breve sowie einem Patriarchal-Tomos, in denen das jede Kirche für sich erklärt. Die Texte in: Tomos Agapis, S. 86-90. Vgl. auch: J. Ratzinger, *Anathema – Schisma. Die ekklesiologischen Folgen der Aufhebung der Anathemata*, in: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck/Wien/München 1976 (= *Pro Oriente*, Bd. II), 101-114.

10 Etwa: A. Nichols, *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Edinburgh 1992, 310f.

des Andreas-Festes versichert, die katholische Kirche bleibe "unwiderruflich der Förderung aller angemessenen und hilfreichen Initiativen verpflichtet, um Liebe, Solidarität und theologischen Dialog zwischen uns zu stärken"¹¹. Es ließen sich zahlreiche andere Äußerungen des Papstes und seines Vorgängers sowie anderer wichtiger Vertreter der römischen Kirche finden.¹²

Dennoch gibt es auch andere Stimmen aus der katholischen Kirche. In ihrem Bereich agieren manche Gruppen und Organisationen, die die Ökumene und besonders die ökumenischen Bemühungen hin zur Orthodoxie nicht nur kritisieren, sondern oft geradezu verdammen. Durch katholische Ökumeniker werde die Lage der katholischen Kirche in Ländern mit orthodoxer Bevölkerungsmehrheit bedroht; häufig wird auch Enttäuschung über die Politik des Heiligen Stuhles gegenüber der Orthodoxie zum Ausdruck gebracht.¹³

Es ist verständlich, wenn sich zuweilen für die orthodoxe Seite ein sehr uneinheitliches Bild ergibt: Was bedeutet die Selbstverpflichtung der katholi-

11 Im englischen Original: "the Catholic Church remains irrevocably committed to promoting all suitable and helpful initiatives to strengthen charity, solidarity and theological dialogue between us" http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/17488.php?index=17488&po_date=30.11.2005&lang=ge (Download am 29.03.2006).

12 Zuletzt etwa die Aussage vom 27. Februar, anlässlich des Empfangs von griechischen Seminaristen: <http://www.kirchen-in-osteuropa.de/archiv/06030205.htm#21> (Download am 29.03.2006).

13 Hierzu lassen sich etwa die Publikationen der "Missionsgemeinschaft der hll. Kyrillos und Methodios" zählen, in denen solche Aussagen zu finden sind.

schen Kirche zur Ökumene mit der Orthodoxie wirklich, wenn es immer wieder Anzeichen dafür zu geben scheint – und außer obskuren Briefsendungen ließen sich da durchaus auch andere Dinge nennen –, dass es die katholische Kirche wohl doch nicht so ernst meint, wie sie es sagt. Will denn, so mögen sich Orthodoxe fragen, die katholische Kirche tatsächlich eine Ökumene mit der Orthodoxie, die letzten Endes nicht auf einen Uniatismus hinausläuft, sondern auf die zwischenkirchlichen Beziehungen des ersten Jahrtausends oder noch besser: auf die der ersten Jahrhunderte?

Allerdings gibt es eine ähnliche Irritation auch umgekehrt. Im Westen, nicht nur bei der katholischen Kirche, regen sich Stimmen, die nach der Selbstverpflichtung, dem *commitment*, der Orthodoxie zur Ökumene mit Rom fragen, angesichts von Äußerungen und Handlungen einzelner Vertreter der Orthodoxie. Wollen die orthodoxen Kirchen, so heißt hier die analoge Frage, wirklich eine ökumenische Annäherung, die die katholische Kirche als gleichberechtigte Partnerin akzeptiert, und zwar nicht nur deswegen, weil sie im angenommenen Meer von Relativismus und Liberalismus als letzter Fels des Widerstands erscheint?

Es zeigt sich also, dass die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen von Unsicherheiten gekennzeichnet sind. Vor fünfzig Jahren gab es keinerlei offizielle Beziehungen. Vor vierzig Jahren, zur Zeit der Aufhebung der Anathemata, war man enthusiastisch, und wer heute mit Zeitzeugen dieser Ereignisse spricht, spürt noch etwas von der Aufbruchstimmung jener Zeit, die für viele heute aktive Theologen schon Kirchengeschichte ist. Vor dreißig

und vor zwanzig Jahren schien man die Früchte dieser Bemühungen ernten zu können, und vor zehn Jahren befand man sich plötzlich in der Eiszeit. Wo aber stehen die Kirchen heute? Einerseits gibt es eine gewisse Selbstverständlichkeit in den zwischenkirchlichen Beziehungen, die vor wenigen Jahrzehnten noch undenkbar erschien. Andererseits gibt es überempfindliche Reaktionen auf beiden Seiten, gegenseitige Vorwürfe, vermeintliche Benachteiligungen – wo also stehen die Kirchen wirklich?

Da die Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche häufig durch den Begriff der "Schwesterkirchen" umschrieben werden, soll zunächst diese Metaphorik kritisch beleuchtet werden. Sind es wirklich Schwesterkirchen und befinden sie sich tatsächlich im Dialog miteinander? Dazu soll zuerst eine Betrachtung über die Begrenztheit von Metaphern angestellt und dann die Frage nach der Hermeneutik wenigstens kurz angedeutet werden.

3. "Schwesterkirchen"? – Vom Vorzug und von der Begrenztheit von Metaphern

Der Begriff der "Schwesterkirchen" wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil für die Beziehungen zwischen den östlichen Kirchen untereinander verwendet, wenn im Ökumenismusdekret von den Banden die Rede ist, "die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen" (UR 14). Der lateinische Text spricht, dem Geist der lateinischen Sprache entsprechend, einfach von "sorores", Schwestern. Patriarch Athenagoras hatte den Begriff bereits 1962 für die beiden Kirchen ge-

braucht.¹⁴ Papst Paul VI. verwendete den Begriff 1967 in seinem Breve "Anno ineunte" für die Beziehung zwischen der westlichen und der östlichen Kirche vor der Trennung (unter Bezug auf die Worte des Ökumenismus-Dekrets) und fährt fort, dass sich die Kirchen unter der Gnade Gottes nun wieder "als Schwesterkirchen erkennen"¹⁵.

Im selben Jahr wird der Begriff in einer gemeinsamen Erklärung des Papstes und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras verwendet, in der die beiden Hierarchen ihrer Freude darüber Ausdruck verleihen, dass ihre Begegnung (in Rom) dazu beitragen kann, dass "ihre Kirchen sich noch mehr als Schwesterkirchen wiedererkennen"¹⁶. Johannes Paul II. sagte bei seinem Besuch in Istanbul 1979: "Fast ein Jahrtausend lang haben die beiden Schwesterkirchen Seite an Seite gelebt als zwei große, lebendige, sich ergänzende Traditionen der gleichen Kirche Christi."¹⁷ Der verstorbene Papst hat den Begriff in der Enzyklika "Ut unum sint" auch in Verbindung mit der Aufhebung der Anathemata am 7. Dezember 1965 gebracht.¹⁸ Seither ist der Ausdruck geläufig für die Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Die offizielle gemeinsame Dialogkommission verwendet ihn im Dokument von München, oh-

14 In einem Brief an Kardinal Bea vom 12. April 1962, in: *Tomos Agapis*, Nr. 10 (S. 16).

15 *Tomos Agapis* Nr. 176 (S. 117f., hier: 117).

16 *Tomos Agapis*, Nr. 195 (S. 130f., hier: 131); auch in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 1, hg. v. H. Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt a. M. 1983 (1991), 524.

17 Dokumentiert in: *Der Christliche Osten* 35 (1980) 8.

18 *Ut unum sint*, Nr. 52.

ne ihn allerdings genauer zu definieren: Gemeinschaft zwischen Kirchen in einer Region, etwa einem Patriarchat, müsse "in die Gemeinschaft von Schwesterkirchen hinein überschritten werden"¹⁹. Offensichtlich ist damit also ein Zustand gemeint, wie er zwischen Kirchen in Kommuniongemeinschaft besteht. Die Kommission sagt dann allerdings 1990 in ihrer Erklärung von Freising, dass sich die beiden Kirchen "auf der Grundlage einer Ekklesiologie der *Communio* zwischen Schwesterkirchen begegnen"²⁰. Auch die Erklärung von Balamand 1993 benutzt den Terminus.²¹ In diesen Kontext gehört auch, dass sowohl in gemeinsamen als auch in unilateralen Erklärungen und Schreiben immer wieder von den "brüderlichen" Beziehungen und der Brüderlichkeit, der "*fraternitas*" die Rede ist, die zwischen beiden Kirchen herrschen. Kardinal Bea schrieb 1962 an Patriarch Athenagoras, die Ostkirchen seien "trotz neun Jahrhunderten der Trennung uns im höchsten Grad wie Brüder"²². Es wäre auch interessant, kann hier aber nicht geleistet werden, die verschiedenen Texte daraufhin zu untersuchen, ob es zwischen "brüderlichen" und "schwesterkirchlichen" Beziehungen einen Unterschied gibt.

Es zeigt sich also, dass der Begriff zur Umschreibung der Beziehungen zwischen beiden Kirchen inzwischen ganz geläufig ist, dass er aber offensichtlich unterschiedlich verwendet wird, nämlich so-

19 Nr. 13, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 2, 538.

20 Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3, 556.

21 Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3, 562.

22 Tomos Agapis Nr. 19, S. 21.

wohl zur Beschreibung von Kommuniongemeinschaft zwischen Kirchen als auch als Metapher für die heutigen Beziehungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche. Der polnische Theologe Zygfryd Glaeser hat im Jahr 2000 eine umfangreiche Untersuchung der Begrifflichkeit von den "Schwesterkirchen" vorgelegt.²³ Obwohl er feststellt, dass der Begriff in der Patristik nicht verwendet wird, und obwohl er auf orthodoxe Theologen verweist, die ihn für nicht angemessen halten, schlägt er vor, eine Ekklesiologie der Schwesterkirchen zu entwickeln. Das kann jedoch nur dann gelingen, wenn klar ist, was mit der Metapher gemeint ist.

Die Glaubenskongregation hat fast gleichzeitig mit der umstrittenen Erklärung "Dominus Iesus" vom Sommer 2000 eine kurze Note über den Gebrauch des Ausdrucks "Schwesterkirchen" veröffentlicht, in der es heißt, dass die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche keinesfalls als Schwesterkirche anderer Kirchen betrachtet werden könne, da sie die Mutter aller Teilkirchen sei.²⁴ Es ist zu beachten, dass auch hier die terminologische Unklarheit zwischen den Begriffen "Teilkirche" und "Ortskirche" deutlich wird. Zudem ist die *nota* auch zu verstehen im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen den Kardinälen Ratzinger und Kasper um den Vorrang der Orts- bzw. der Universalkirche.²⁵

23 Z. Glaeser, Ku eklezijologii "Kosciółów siostrzanych", Opole 2000.

24 Der Text ist am einfachsten zugänglich über http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_ge.html (Download 29.03.2006).

25 Vgl. hierzu M. Kehl, Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: Stimmen der Zeit 128 (2003) 219-232.

Probleme bereitet allerdings der Satz der Note, dass man nicht richtig sagen könne, "dass die katholische Kirche *Schwester* einer Teilkirche oder eines Teilkirchenverbandes ist" (Nr. 11). Da es nur eine Kirche gibt, könne der Plural nur auf die Teilkirchen angewendet werden. Es entsteht der Eindruck, als setze der Text der *nota* die Kirche Christi mit der katholischen Kirche gleich. Das "subsistit in" des Zweiten Vatikanischen Konzils scheint somit in Frage gestellt zu sein.

Ohne diese ekklesiologischen Fragen hier zu lösen, sollen doch noch Überlegungen der Terminologie der "Schwesterkirchen" gewidmet sein. Die Beziehungen zwischen beiden Kirchen können in mancher Hinsicht gut durch den Begriff der "Schwestern" ausgedrückt werden. Er kann für die *Communio*-Ekklesiologie stehen, die die ersten Jahrhunderte des kirchlichen Lebens geprägt hat, und er kann – anders verwendet – auch für die Bemühungen der letzten mehr als vierzig Jahre stehen, zu einer Wiederannäherung zwischen den Kirchen zu gelangen. Man kann die Metapher sogar noch weiter ausdehnen und darauf verweisen, dass es zwischen Schwestern zu Konflikten und Spannungen kommen kann, aber dass sie auch immer wieder gelöst werden können. Wie sehr Schwestern sich auch zerstreiten und entzweien mögen: Sie bleiben Schwestern und können sich von dieser ontologischen Wirklichkeit nicht lossagen. Eine Schwester, die keinen Kontakt mehr zu ihrer Schwester hätte, würde dennoch nicht aufhören, Schwester zu sein. In Bezug auf die Kirchen bedeutet das die Verpflichtung der katholischen Kirche und der Orthodoxie, sich nie mit dem jetzigen Stand der Trennung abzu-

finden, sondern sich für eine geschwisterliche Gemeinschaft zwischen beiden zu engagieren.

Es sei aber auch deutlich auf die Defizite des Begriffs hingewiesen, oder vielmehr darauf, dass Metaphern ja auch Grenzen haben müssen, damit sie überhaupt Metaphern sind und nicht eine neue oder parallele Wirklichkeit. "Schwestern" bezeichnet ein natürliches Verwandtschaftsverhältnis, das in sich gestaltet, aber nicht völlig geändert werden kann. Kirchen aber sind nicht biologische, menschliche Wesen, die Verwandte hätten. Streng genommen, und das ist wohl der Sinn der römischen *nota*, ist es nicht möglich, sowohl für die Zeit der ungeteilten Kirche als auch für die Jetztzeit von "Schwesterkirchen" zu sprechen: Entweder bezeichnet der Ausdruck Kirchen, die in Gemeinschaft miteinander stehen, oder aber er steht für Kirchen ohne Kommuniongemeinschaft, aber mit freundschaftlichen ökumenischen Beziehungen zueinander. Es wäre wohl angemessener, im theologischen Gespräch mit eindeutigen ekklesiologischen Kategorien zu operieren, um Klarheit darüber zu erhalten, wie die Beziehungen zwischen den Kirchen stehen. Der Begriff "Schwesterkirchen" kann uns dann helfen, die guten Beziehungen zwischen beiden Kirchen auszudrücken und die Tatsache, dass sie aufeinander verwiesen bleiben; doch kann er nicht eine genauere, ekklesiologisch belastbare Definition ersetzen, die klarstellt, ob zwei Kirchen in Kommuniongemeinschaft sind oder nicht. Das gilt übrigens auch für eine Reihe anderer Metaphern, die im zwischenkirchlichen Bereich gerne verwendet werden; es sei hier an das durchaus missverständliche Wort von den beiden Lungenflügeln, mit denen die Kirche at-

men muss, erinnert²⁶, oder an das Bild vom Schiff der Ökumene, das ja sogar einen graphischen Ausdruck gefunden hat. Diese Zeilen möchten jedenfalls als Plädoyer für einen vorsichtigen und zurückhaltenden Umgang mit solchen Bildern verstanden werden, so eingängig sie auch scheinen mögen.

4. *Im Dialog?*

Der zweite Begriff aus dem Titel, "Dialog", nennt einen zentralen Terminus der ökumenischen Bewegung. Wie der Dialog die Grundlage für Austausch zwischen Menschen ist, so können und müssen auch Gemeinschaften und eben auch Kirchen in Dialog miteinander treten. Dialog setzt die Bereitschaft voraus, sich durch die Begegnung zu verändern. Wenn jemand nicht wenigstens grundsätzlich bereit ist, im Gespräch mit einem anderen seine Position zu revidieren, dann kann kein Dialog entstehen, bestenfalls zwei Monologe. Das gilt auch für das ökumenische Gespräch, und tatsächlich können wir eine Reihe von Neuentdeckungen und Neuakzentuierungen sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Kirche festmachen, die sich durch den Dialog mit der jeweils anderen Seite gezeigt haben. Der "Dialog der Liebe" und der "Dialog der Wahrheit", die beiden Phasen oder Seiten der ökumenischen Beziehungen zwischen Rom und der Orthodoxie, waren insofern wirkliche Dialoge,

26 S. Brock hat unlängst darauf verwiesen, dass mit dieser Sprechweise die kirchenhistorisch und theologisch so wichtige syrische Tradition ausfällt: *The Syriac Orient: a third "lung" for the Church*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 71 (2005) 5-20.

als beide Kirchen heute in einem gewissen Sinne anders sind als vor ihrem Beginn.²⁷

Diese Veränderungen lassen sich fast ausnahmslos unter dem Begriff "Erfolge" zusammenfassen, der sich ja auch im Titel dieses Aufsatzes findet. Es ist wichtig, sich einmal die Fortschritte vor Augen zu führen, die es in den letzten Jahrzehnten im katholisch-orthodoxen Dialog gegeben hat, und sie mit der Situation der letzten neun Jahrhunderte zu vergleichen. In Deutschland lässt sich das besonders deutlich sehen: Durch die Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts sind wir in einer historisch neuen Situation, dass nämlich inzwischen weit mehr als eine Million orthodoxer Christinnen und Christen hier leben. Die allermeisten von ihnen werden hier bleiben oder sind ohnehin schon hier geboren, so dass wir jetzt von dauerhafter orthodoxer Präsenz in Deutschland sprechen können. Es gibt eine orthodoxe "Bischofskonferenz", die KOKiD²⁸, es gibt zwei akademische Ausbildungsstätten für orthodoxe Theologie, in Münster und in München, und will man Pioniere beider Seiten benennen, die zu einem großen Teil diesen Fortschritt der zwischenkirchlichen Beziehungen mitgestaltet haben, könnte man von orthodoxer Seite die Professoren Nikolaou und Kallis und von katholischer Seite die Prälaten Rauch und Wyrwoll nennen. Wir wissen, dass all das, was uns heute selbstverständ-

27 Siehe hierzu: Th. Bremer, Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie – Versuch einer Standortbestimmung, in: *Catholica* 47 (1993) 294-309.

28 Hier sei auf die Internetpräsentation der KOKiD verwiesen: www.kokid.de

lich vorkommt, durchaus nicht immer so gewesen ist, und dass erst eine Reihe von Missverständnissen und Problemen beseitigt werden musste, bevor es soweit war. Der erste festzuhaltende Punkt in diesem Abschnitt soll also sein: Wir können mit gutem Grund in der Entwicklung der Ökumene zwischen dem katholischen Westen und dem orthodoxen Osten Erfolge vermelden.

Dennoch hat es neben diesen erfreulichen Entwicklungen auch Rückschritte gegeben. Sie waren vor allem seit den frühen neunziger Jahren zu verspüren und gingen einher mit den politischen Veränderungen in Osteuropa. Viele wurden sich dessen bewusst, dass die bisher erreichten Fortschritte geringer waren, als sie es vermutet hatten. Das Wiederaufleben der griechisch-katholischen Kirchen, vor allem in der Ukraine und in Rumänien sowie das Eindringen von Sekten in orthodox geprägte Länder, aber auch außerkirchliche Phänomene wie der Zerfall der Sowjetunion oder die Krise im früheren Jugoslawien sind wichtige Faktoren, die dazu beigetragen haben, dass sich die Kluft zwischen den beiden Kirchen vergrößerte – oder dass sie sichtbarer wurde. Auf beiden Seiten meldeten sich jetzt Menschen zu Wort, die auch das bisher Erreichte in Frage stellten; zum Glück konnten sie nicht die Mehrheitsmeinung in den Kirchen beeinflussen.

Es stellt sich dennoch die Frage, ob die politischen Veränderungen denjenigen orthodoxen Kirchen, die unter dem Kommunismus leben mussten, nun die Möglichkeit eröffnet hatten, gleichsam das laut zu sagen, was sie eigentlich schon immer gedacht hatten, oder ob jetzt aufgrund der Ereignisse andere Verhältnisse eingetreten waren. Nehmen wir die

griechisch-katholischen Kirchen als Beispiel. Bereits zu Beginn des offiziellen Dialogs zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie hatte es Konflikte um die Frage gegeben, ob griechisch-katholische Theologen zur römischen Delegation gehören sollten.²⁹ Rom konnte sich durchsetzen, doch die Frage wurde letztlich nie ausdiskutiert. Für die katholische Seite war es immer klar, dass die östlichen Kirchen innerhalb der katholischen Kirche zu deren Bestand gehörten und dass sie sogar eine Art von Brückenfunktion – wieder eine schwierige Metapher! – innehaben könnten. Die orthodoxen Kirchen hingegen haben die griechisch-katholischen Kirchen stets als irreguläre Phänomene betrachtet. Das Problem hat damals vor allem deswegen kein großes Gewicht erlangt, weil niemand damit rechnete, dass die kommunistischen Systeme in absehbarer Zeit untergehen und die griechisch-katholischen Kirchen zu neuem Leben erwachen würden. Und im Nahen Osten war die Situation aus verschiedenen Gründen immer anders.³⁰

29 Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung von G.-Chr. Zaphiris, Metropolit von Peristerion, *Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland*, in: *Theologia* [Athen] 52 (1981) 779-853, hier 812-818, sowie N. Schiwaroff, *Der offizielle theologische Dialog hat begonnen*, in: *Im Dialog der Wahrheit*, hg. v. Th. Piffl-Perčević/A. Stirnemann, Innsbruck/Wien 1990 (=Pro Oriente, Bd. XII), 69-74, hier: 72; H. M. Biedermann, *Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand*, in: ebd., 74-88, hier: 79-85 (beide Artikel sind Nachdrucke aus theologischen Zeitschriften).

30 Dazu gehört u. a.: Die Unionen sind meistens später geschlossen worden, sie haben nie in einem Gebiet einen großen Prozentsatz der orthodoxen Bevölkerung erfasst, durch die gemeinsame christliche Position gegenüber der Mehrheitsreligion Islam gab es mehr Gemeinsamkeiten.

Dieses Beispiel zeigt, dass es dann doch nicht so einfach ist, von einem gelungenen oder gelingenden Dialog zu sprechen.³¹ Offensichtlich sind ja wichtige Elemente bereits im Vorfeld verdrängt oder zumindest nicht aufgearbeitet worden. Durch die politischen Entwicklungen haben diese Themen erhebliche Relevanz erhalten, die man ihnen ursprünglich nicht zugerechnet hatte. Das spricht nicht gegen den Dialog; die Dokumente, die in den ersten Jahren verabschiedet wurden, sind von großer theologischer Tiefe und Bedeutung. Aber das Beispiel der griechisch-katholischen Kirchen weist auf ein methodisches Defizit hin, das seine Konsequenzen haben sollte. Insofern war es ein guter Ansatz der Kommission, auf orthodoxe Initiative hin zunächst die Frage nach dem "Uniatismus" zu klären. Bekanntlich ist der Dialog in den letzten Jahren ganz ins Stocken geraten, und es wird wichtig sein, wie der jetzt begonnene Neuanfang die Themen, die er sich gestellt hat, beraten wird.³² In den Jahren nach 1990 entstand jedoch zeitweise der Eindruck, als gebe es ein allgemeines, weit gehendes Missverständnis zwischen beiden Kirchen, das auch den nichtkirchlichen Bereich betraf, wie die genannten politischen Beispiele zeigen.

31 Vgl. hierzu detaillierter: Th. Bremer, "Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist". Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche, in: *Catholica* 57 (2003) 69-81. Auch die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen Artikel.

32 Das sind – im Kontext der Beratungen über die *koinonia* bzw. *communio* – die Fragen nach dem Primat des römischen Bischofs und nach dem "Uniatismus", vgl.:

<http://www.kirchen-in-osteuropa.de/archiv/05122205.htm#18> (Download 29.03.2006).

Die These, die hier dargestellt werden soll, lautet: Es gilt auch für manch andere theologische Themen, die von der Kommission behandelt wurden, dass ein ihnen zu Grunde liegender theologischer Unterschied nicht thematisiert wurde. Es liegen heute sehr wichtige Texte vor allem über Themen der Sakramentaltheologie vor, die die Kommission erarbeitet hat und die leider von der allgemeinen Theologie, also von den Nicht-Fachleuten für den ökumenischen Dialog zwischen beiden Kirchen, viel zu wenig zur Kenntnis genommen werden. Doch scheinen auch hier gewichtige Unterschiede, vor deren Hintergrund die jeweiligen Themen zu sehen sind, zu wenig beachtet worden zu sein. Das ließe sich etwa am Beispiel des Verständnisses dessen zeigen, was ein Sakrament ist, oder auch hinsichtlich der Frage, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit Kirchengemeinschaft gelebt werden kann. Letzteres soll etwas konkreter dargestellt werden:

Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil die Möglichkeit eröffnet, dass Katholiken unter bestimmten Umständen die Sakramente bei orthodoxen Amtsträgern empfangen und umgekehrt.³³ Abgesehen von einem entsprechenden Beschluss der Russischen Orthodoxen Kirche, der 1986 wieder aufgehoben wurde, ist dieses Angebot von keiner orthodoxen Kirche angenommen worden, so dass es weitgehend theoretisch blieb. Hintergrund ist das Sukzessionsverständnis der katholischen Kirche und die Überzeugung, dass es außerhalb des sichtbaren Rahmens der eigenen Kirche

33 Dekret über die Ostkirchen, OE 27.

Sakramente gibt – hier steht die letzten Endes auf Augustinus zurückgehende Unterscheidung zwischen "gültig" und "erlaubt" Pate, also die Auffassung, dass es eine gültige, wenn auch "unerlaubte" Sakramentspendung geben kann. Dann also ist nach katholischer Auffassung auch in dem Fall eine sakramentale Gemeinschaft möglich, wenn es keine völlige Übereinstimmung im Glauben gibt. Für die orthodoxe Kirche hingegen ist die völlige Glaubensübereinstimmung Voraussetzung für Eucharistiegemeinschaft, sodass so etwas wie eine teilweise Kirchengemeinschaft nicht denkbar ist. Eucharistiegemeinschaft kann es danach nur in der Kirche geben, also nach verwirklichter und festgestellter Einheit im Glauben. Entweder teilen zwei Kirchen den gemeinsamen Glauben in allen Fragen (was unterschiedliche Praktiken in Liturgie, Frömmigkeit und anderen Bereichen keineswegs ausschließt, wie das auch altkirchliche Praxis war) oder sie haben eben einen unterschiedlichen Glauben und können demnach auch nicht in Gemeinschaft stehen. In der orthodoxen Überzeugung ist also die Kommuniongemeinschaft nur dann denkbar, wenn sie wirklich Glaubensübereinstimmung (in allen wesentlichen Punkten) bezeugt und damit Kircheneinheit gegeben ist. Eine Zulassung von Nichtorthodoxen zu den Sakramenten oder der Empfang der Sakramente in anderen Kirchen wäre wieder nur nach dem Prinzip der Oikonomia möglich, das aber keine grundsätzlichen, sondern immer nur individuelle Lösungen anbieten kann.³⁴ Es sei an dieser Stelle in

34 Vgl. hierzu jetzt G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 2005.

Klammern darauf hingewiesen, dass hier eine (wenn auch begrenzte) Analogie zwischen dem Angebot der katholischen Kirche zum Sakramentenempfang in Ausnahmefällen und der Einladung zur Teilnahme am Abendmahl seitens evangelischer Kirchen an alle Christen vorliegt: Ein Angebot bzw. eine Einladung, die von der anderen Seite nicht aus ökumenischer Unfreundlichkeit, sondern aufgrund von inneren Gründen ihrer Lehre nicht angenommen werden kann.

Zurück zu den orthodox-katholischen Beziehungen. Es lässt sich an diesem Beispiel erkennen, wie sehr hier unterschiedliche theologische Konzeptionen zugrunde liegen, die sich historisch im christlichen Westen und im Osten in verschiedener Weise herausgebildet haben und die zunächst als nicht miteinander kompatibel erscheinen; allerdings wäre zu überlegen, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit wirklich Glaubenseinheit zwischen den Kirchen besteht. Für das Dokument von Bari hat sich die offizielle theologische Kommission 1987 grundsätzlich auf das orthodoxe Prinzip bezogen und enge Kriterien für Kirchengemeinschaft formuliert, was wohl notwendig war, um überhaupt zu einer Übereinkunft gelangen zu können.³⁵ Die zu klärende Frage ist die, in welchen Punkten, die in beiden theologischen Traditionen unterschiedlich sind, Einheit vorausgesetzt werden muss und welche vom Prinzip der legitimen Vielfalt gedeckt sind. Bei weiterer Überlegung dieser Frage wird man auf die unterschiedlichen theologischen Systeme kommen, die beiden Denkweisen zugrunde liegen und

35 Vgl. Nr. 29-32.

die sich vor allem in der Geschichte der Trennung herausgebildet haben, sowie auf die Frage, ob sie als komplementär zu betrachten sind, als verschiedene, einander ergänzende Ausdrucksweisen ein und derselben Wahrheit, oder aber ob sie, was man ja methodisch nicht ausschließen kann, grundsätzlich inkompatibel sind. Das hätte weit reichende Folgen für die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen.

Es sollte gezeigt werden, dass sich nicht ohne weiteres von einem Dialog sprechen lässt, wenn es grundlegende hermeneutische Voraussetzungen gibt, die noch nicht genügend untersucht und berücksichtigt sind. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, sei hier wiederholt, dass die Fortschritte, die in den letzten vierzig Jahren gemacht worden sind, enorm sind, insbesondere im Vergleich zu den vorhergehenden Zuständen. Vieles, was vorher undenkbar war, ist heute Normalität. Allerdings ist in größerem Maße als bisher zu verstehen, dass sich die Gespräche zwischen beiden Kirchen auf den verschiedenen Ebenen nicht nur mit den konkreten theologischen Kontroversthemen, sondern mit den zugrunde liegenden theologischen, sozusagen systemischen Unterschieden befassen sollten. Nur so lässt sich vermeiden, dass der Dialog am Ende zu einer Einigung in den wichtigen Kontroversfragen führt, aber eine Kircheneinigung daran scheitert, dass andere Themen nicht geklärt wurden.

5. Fazit

Diese Überlegungen lassen sich wie folgt in Thesen zusammenfassen:

1. Der ökumenische Dialog zwischen den beiden Kirchen in den letzten vierzig Jahren ist ungeachtet der gegenwärtigen Belastungen ein großer Erfolg und ein wichtiger Fortschritt. Es ist wichtig, diesen Erfolg im Bewusstsein zu haben und ihn nicht für gering einzuschätzen.
2. Die Metaphern, mit denen wir häufig die Beziehungen zwischen den Kirchen beschreiben, dürfen nicht überstrapaziert werden. Neben ihnen ist eindeutige theologische Terminologie notwendig.
3. Die Rückschritte der letzten Jahre sind durch außertheologische Faktoren induziert, verweisen aber auf tiefer zugrunde liegende Traditionsunterschiede.
4. Es ist von zentraler Wichtigkeit, diese Unterschiede ebenfalls zu thematisieren, damit die These von der Komplementarität beider Traditionen auf ihre Validität hin geprüft werden kann.
5. Die Frage nach der Haltung zur Moderne scheint hier eine wichtige Rolle zu spielen. Die Kirchen müssen klären, wie sie sich den Herausforderungen gegenüber verhalten, die durch die großen Veränderungen der Neuzeit auf sie zugekommen sind. Das lässt sich an konkreten Sachfragen festmachen, mit denen die Kirchen ja konfrontiert sind, erfordert aber auch eine grundsätzliche Klärung.
6. Der Dialog ist zwar einer zwischen zwei Kirchen, aber er darf grundsätzlich nicht exklusiv sein, d. h., dass beide Kirchen die Beziehungen zu den evange-

lischen Kirchen nicht vergessen dürfen. Die evangelische Tradition ist eine wichtige Bereicherung für Theologie und Spiritualität. Eine Ökumene auf Kosten anderer kann nicht fruchtbar sein.

Nur wenn diese Punkte beachtet werden, dann können die Kirchen auf dem Weg, den sie eingeschlagen haben und von dem sie ja nicht mehr abkönnen, zum Ziel aller ökumenischen Bemühungen gelangen, der vollen Einheit in der einen Kirche Jesu Christi, die unterschiedliche Ausdrucksformen des gemeinsamen Glaubens nicht ausschließt, sondern geradezu nach ihnen verlangt.